



## Le corps peut-il être un sujet? (Pierre Guenancia)

2006年4月21日

### 作者其他文章

栏目广告6, 生成文件 HTDOCS/NEWXX9.HTM 备用,

Rappelons le passage des *Sixièmes Réponses* aux Objections où Descartes relate les difficultés qu' il a, lui le premier, éprouvées à concevoir distinctement l' esprit et le corps et à s' abstenir de mélanger leurs propriétés respectives :

“Et bien que je conçusse que la pesanteur est répandue par tout le corps qui est pesant, je ne lui attribuais pas né anmoins la même sorte d' étendue qui constitue la nature du corps, car cette étendue est telle qu' elle exclut toute pénétrabilité de parties. (...) Et même lorsque cette pesanteur é tait également étendue par tout le corps, je voyais qu' elle pouvait exercer toute sa force en chacune de ses parties, parce que, de quelque façon que le corps fût suspendu à une corde, il la tirait de toute sa pesanteur, comme si toute cette pesanteur eût été renfermée dans la partie qui touchait la corde. Et certes je ne conçois point encore aujourd' hui que l' esprit soit autrement étendu dans le corps, lorsque je le conçois être tout entier dans le tout, et tout entier dans chaque partie...” [1].

La conception vulgaire de la pesanteur est comme le schème corporel de l' esprit. Bien que son idée soit en nous, nous ne la concevons pas distinctement et c' est pourquoi nous avons tous tendance à la matérialiser c' est-à-dire à l' associer avec quelque chose de matériel ou de corporel. Aussi l' idée que nous nous faisons des corps révèle-t-elle indirectement la conception que nous avons naturellement de notre esprit. Car c' est de l' esprit que nous tirons l' idée d' une chose présente tout entière en chacune de ses parties ou d' une chose qui est sans parties. L' usage de la méditation philosophique nous apprend à reconnaître le transfert des propriétés de l' esprit sur le corps et à ne pas ou ne plus commettre d' impropriétés en attribuant à l' une de ces deux choses la qualité que nous ignorons être celle par laquelle l' autre en est justement distincte. L' erreur contenue dans l' idée de pesanteur consiste dans l' attribution d' une

connaissance ou d' une volonté à quelque chose de corporel, alors que la connaissance est la marque propre de l' action conduite par l' esprit. L' idée de pesanteur suggère que le corps cherchait en tombant à rejoindre le centre de la terre, comme dans la physique scolastique. Or le corps, en tant que tel, ne peut rien rechercher, ne peut pas tendre vers quelque chose car son concept exclut toute propriété ou tout mode qui implique une action par représentation, une action intentionnelle. L' idée claire et distincte du corps est celle d' une substance étendue en longueur, largeur et profondeur. Cette idée exclut la pensée ou l' intelligence. Pourquoi l' étendue, ou plutôt la chose qui est étendue, exclut-elle la pensée ? La réponse de Descartes est invariable : l' étendue est divisible, la pensée est indivisible. On peut concevoir la moitié ou le quart d' un corps alors qu' une idée ne peut être coupée en deux, une telle assertion se détruisant d' elle-même. Si le fait de pouvoir concevoir la partition d' un corps (laissons pour le moment de côté la question de savoir de quel corps il s' agit, un corps physique ou un corps vivant comme celui d' un animal ou d' un homme) est contenu dans le concept du corps, si je ne peux pas concevoir le corps sans le concevoir comme divisible, alors l' essence d' un *corps* est de ne pas être *un* corps, de ne pas posséder une unité telle que l' on ne puisse, au moins en pensée, mettre en morceaux. Du coup la question de l' identité d' un corps n' est pas loin d' être une question purement verbale, car rien n' empêche de considérer les deux morceaux d' une pierre brisée comme des morceaux d' une même pierre ou comme deux pierres différentes. Certes, pour un corps vivant, il n' en va pas de même, mais pourtant un corps mutilé, s' il est un corps fonctionnellement déficient ou hors d' usage, n' est pas moins corporel qu' un corps entier et en état de marche. Son identité fonctionnelle (c' est-à-dire son intégrité fonctionnelle) est sa seule identité individuelle, puisque sur le plan ontologique le corps n' est pas un individu, n' étant pas indivisible mais le contraire d' indivisible. Un cadavre n' est pas moins corporel qu' un corps vivant mais le fait qu' on ne puisse faire usage d' un corps mort rapproche encore davantage ce corps de sa seule essence matérielle. De même, une automobile dont on dit qu' elle a rendu l' âme devient vite dans la pensée du conducteur privé de son instrument un "tas de ferraille".

L' erreur de la physique scolastique est d' avoir pris pour une unité et une identité ontologique une chose dont l' unité et l' identité sont seulement fonctionnelles. Ce n' est pas parce qu' il y a parmi les corps des corps vivants dont l' unité est organique plus que mécanique que du point de vue de leur essence ou de leur nature ils diffèrent des autres corps. On comprend que Descartes ne puisse tenir pour autant de substances individuelles toutes les choses qui existent, tous les étants. Du moins le Descartes métaphysicien et physicien. Pour celui-ci en effet, il n' y a pas de choses en général mais des choses étendues et des choses qui pensent, des corps et des esprits. L' attribut distinctif ou essentiel ne s' ajoute pas à la substance, il la rend manifeste ou la

fait connaître comme substance déterminée. Laissons de côté le cas de l'homme dont l'essence ne peut être représentée ni par l'une ni par l'autre de ces notions, ni par la réunion des deux, mais requiert le concours d'une notion propre et aussi primitive que celle du corps et celle de l'âme ou de l'esprit.

Le dualisme est peut-être d'abord l'expression d'une conception rigoureusement (et sans doute aussi exagérément) symétrique des choses : les propriétés d'un des types de choses semblent n'être que la négation (ou la privation) des propriétés de l'autre. Le corps est toujours divisible, l'esprit est entièrement indivisible. L'esprit ou le moi est "une chose seule et entière", on n'y peut distinguer aucune partie ; au contraire, il n'y a pas une seule chose corporelle ou étendue qui ne puisse être aisément mise en pièces par la pensée (cf. la 6<sup>ème</sup> *Méditation*). Ou encore : "Par le corps, j'entends tout ce qui peut être terminé par quelque figure, qui peut être compris en quelque lieu et remplir un espace en telle sorte que tout autre corps en soit exclu ; qui peut être senti, (...), qui peut être mû en plusieurs façons" [2]. "Les natures du corps et de l'âme ne sont pas seulement diverses mais même en quelque façon contraires" [3]. En effet, ce sont moins par des attributs propres que se caractérisent et se distinguent ces deux substances que par la négation réciproque des attributs.

Donc à la place des substances individuelles qui sont les substances premières pour Aristote, il y a des substances corporelles et des substances intellectuelles. Mais au lieu que la détermination de l'esprit et du corps comme des substances renforce et parachève leur symétrie, c'est plutôt en ce point qu'elle ne paraît plus aussi évidente. Car bien que Descartes (et notamment dans un raisonnement décisif de la 3<sup>ème</sup> *Méditation*) considère que le corps et l'esprit sont des substances et que ces deux notions, pour opposées qu'elles soient, conviennent en ce qu'elles sont des substances, il ne peut y avoir d'égalité substantielle entre le corps et l'âme, celle-ci étant si l'on peut dire *plus* substance que celui-là ; autrement dit et d'une façon plus fidèle à la lettre cartésienne, l'âme humaine est une *pure substance* qui n'est composée d'aucuns accidents, alors que c'est seulement *le corps en général* qui est une substance et non pas le corps humain qui n'est formé et composé que d'une certaine configuration de membres (cf. Abrégé). Sur quoi donc se fonde la substantialité d'une chose ? Elle se fonde moins sur sa capacité d'exister par soi, comme le dit Descartes mais d'une façon très générale dans les *Principes*, moins donc sur le caractère de subsistance que sur la possibilité d'être *ré identifiée* ; en termes plus cartésiens, sur la possibilité d'être conçue et perçue comme une *même* chose. D'une certaine manière, le caractère de la subsistance ou existence et le caractère de l'identité ne peuvent être séparés. Mais l'attribution de l'identité au corps et à l'âme n'est pas d'égalité portée ou signification. La face positive de l'

indivisibilité de l'âme est son ipséité : l'âme est elle-même tout entière en chacun de ses actes ou en chacune de ses opérations. Son unité est d'un type qui n'a aucun équivalent dans le domaine des choses étendues ou corporelles. L'essence de l'âme humaine c'est d'être *une* âme humaine, la même tout au long de sa durée. Certes l'âme pense et c'est là toute sa nature. Mais penser, pour Descartes du moins, est toujours le fait, le fait propre, de la chose qui pense, et cette chose est toujours *une* chose singulière, un esprit, un moi, un ego, comme l'on voudra bien la nommer.

Sujet (au sens moderne) l'âme l'est donc du seul fait de pouvoir rapporter tous ses actes à elle-même, comme à un centre ou un point fixe. Sujet, pure substance, soi, désignent ce caractère d'identité et de réidentification qui ne se sépare pas de la notion d'âme chez Descartes. Mais alors, et justement parce qu'il appartient en propre à l'âme, comment ce caractère pourrait-il se retrouver dans la notion du corps en général et du corps humain en particulier? "Le corps humain n'est plus le même, de cela seul que la figure de quelques unes de ses parties se trouve changée" [4].

La différence ontologique entre le corps et l'âme n'est pas produite par la présence ou l'absence d'accidents (car vouloir, imaginer, etc., sont des "accidents", de même qu'avoir telle figure ou telle dimension pour le corps). Elle dépend du fait - implicitement admis par Descartes - que la substance de l'âme est tout entière présente en chacun de ses accidents, alors que l'unité du corps est une unité de composition : le corps est constitué par l'ensemble de ses parties. Dès lors que celles-ci changent, le corps n'est plus le même. On voit que le problème du corps-sujet nous ramène toujours à la question du type d'*unité* que l'esprit conçoit lorsqu'il conçoit l'unité d'un corps et lorsqu'il conçoit l'unité de l'âme. Le mot est le même dans les deux cas, mais le sens ou l'idée sont dans les deux cas tout à fait distincts.

Que le corps soit un corps humain (tel qu'il est décrit dans les différents textes de Descartes : *L'Homme*, la 5<sup>ème</sup> partie du *Discours de la Méthode*, les premiers articles des *Passions de l'âme*, *La description du corps humain*, ...), c'est-à-dire un corps organisé ou organique, ne change rien à sa nature qui est celle d'une chose additive ou spatiale. Au contraire même, le caractère discret de son architecture s'en trouve comme renforcé. En effet, en décrivant le corps comme une machine, en l'imaginant sous l'espèce d'un automate (ou machine mouvante), Descartes s'installe ontologiquement sur un plan où il n'y a que des choses multiples. Le corps-machine ne désigne pas une unité ontologique, mais un assemblage de pièces et de rouages, comme une horloge n'est rien d'autre qu'un ensemble formé seulement de roues et d'engrenages. Affirmer qu'il n'y a pas d'âme dans la machine de notre corps, pas plus qu'il n'y en a une dans une horloge, cela revient à dire qu'il n'est fait ou composé que

de ce que l' on peut y voir, que son unité est une unité de composition. Or un assemblage n' est pas le même (*idem numero*) lorsqu' on en change une partie pour minime que soit la place qu' elle occupe dans le "tout". On peut dire de cet assemblage de membres et d' organes qu' est le corps humain ce que Descartes dit de la superficie qui sépare deux corps (l' hostie et l' air) : son identité numérique, soit le fait de pouvoir le considérer comme le même corps ou assemblage, ne vient pas de l' identité des parties qui le composent (vu que celles-ci changent incessamment) mais de l' identité des dimensions. Comme la Loire est dite la même rivière malgré le changement perpétuel de l' eau qui s' y écoule.

On ne remarque pas assez, me semble-t-il, que le modèle de l' automate s' oppose à la conception d' un corps centré, d' un corps possédant une unité centrale. Même si certains organes sont plus centraux que d' autres ils ne le sont toutefois pas au point de rayonner dans tout l' espace corporel. Il en est du corps-machine comme d' un édifice architectural : il y a des fondations, des piliers, des clés de voûte, des parties qui supportent l' ensemble et d' autres qui l' ornent - chaque partie a sa fonction, mais l' édifice ne se trouve pas en chacune deses parties. On fait le tour de l' édifice, on le décrit pièce par pièce comme Descartes décrit le corps humain, aussi exhaustivement que possible, justement parce que le tout est composé de toutes les parties.

N' est-ce pas en raison de cette structure discontinue du corps ou du caractère architectural de son organisation<sup>[5]</sup> que l' explication cartésienne, rompant net avec les principes de vie, les petites âmes, impose une étude des fonctions corporelles à chaque fois circonscrite à l' une d' entre elles ? Expliquer ici revient à localiser, au risque de se parer abstraitement des fonctions qui s' exercent aussi de conserve. C' est particulièrement net lorsque Descartes cherche à expliquer les actions des animaux. Certes l' instinct confère une direction d' ensemble au comportement animal, mais il semblerait que pour Descartes l' instinct soit pourtant toujours spécialisé. Cette spécialisation révèle aussi, on s' en souvient, la limite absolue du comportement animal : sa perfection est le signe infaillible de son caractère non-intelligent. Inversement, l' intelligence (qui désigne ici le fait d' agir par connaissance, en se représentant ce que l' on fait) est caractérisée par la polyvalence indéfinie de son emploi : les bêtes n' agissent que par "*la disposition de leurs organes*" au lieu que la raison est "*un instrument universel*" <sup>[6]</sup> . Organe qui se déplace, organe mobile et libre parce qu' il n' est pas celui d' un corps au service duquel il agirait, pourrait-on dire de cet instrument-là afin de mieux souligner le contraste avec l' organe corporel, organe localisé dans un tout dont il dépend.

On voit donc à nouveau que si le corps, ou plutôt la machine du corps humain, ne peut être un sujet (au sens moderne), c' est parce qu' il n' y a pas de centre, ou, avec

les termes de Leibniz, que cette machine n' est pas machine en chacune de ses parties, qu' elle est un assemblage de membres, d' organes et de bien d' autres choses encore. Ontologiquement ce n' est pas un être ou une substance.

A cela l' on ne manquera pas d' objecter que le corps humain a pour Descartes une unité qui n' est pas équivalente à celle d' un assemblage de parties et, qu' ayant été faite par Dieu pour être unie avec une âme, il y a en lui quelque chose par quoi il est à la fois centré et translocal. Le texte décisif sur cette question est celui de l' article 30 des *Passions de l' âme* où Descartes souligne comme il ne le fait nulle part ailleurs *l' unité propre* du corps humain, en cela bien différent d' un simple assemblage de parties dont l' unité est celle d' une configuration:

“ Il est besoin de savoir que l' âme est véritablement jointe à tout le corps et qu' on ne peut pas proprement dire qu' elle soit en quelqu' une de ses parties à l' exclusion des autres, *à cause qu' il est un et en quelque façon indivisible*, à raison de la disposition de ses organes qui se rapportent tellement tous l' un à l' autre que, lorsque quelqu' un d' eux est ôté, cela rend tout le corps défectueux “[7].

Il semble bien que cette fois l' unité du corps soit pensée par Descartes comme une réelle unité, c' est-à-dire comme celle de l' âme qui demeure toujours l' unique modèle de l' un, *indivisible* (en quelque façon...). Cela n' est d' ailleurs pas nouveau dans la pensée cartésienne: n' est-ce pas à une telle conclusion que parvient la 6<sup>ème</sup> *Méditation*, sans doute parce que l' union substantielle requiert que les deux choses qui s' unissent au point de n' en former qu' une seule, que ces deux choses soient également de vraies choses, c' est-à-dire également des substances ? Soulignons, seulement en passant, que la substantialité attribuée alors au corps a le caractère auquel se reconnaît la substantialité de l' âme, l' unité indivisible.

Si le corps humain est une substance, s' il possède l' existence d' un être par soi ou d' un être qui est un soi, qu' est-ce qui s' oppose à ce qu' on lui accorde le statut de sujet, c' est-à-dire d' un centre d' où partent des initiatives qui ne forment pas seulement une série d' actions mais qui reflètent l' unité de celui qui agit ? N' est-ce pas dans cette direction, qui tourne le dos à celle du corps-machine, que semble aller ou que semble tenté d' aller Descartes lorsqu' il évoque à propos de la mémoire corporelle le joueur de luth dont la mémoire est en partie dans les mains ? Ne dirait-on pas qu' ici le corps prend le relais de l' âme et orchestre à sa manière un ensemble d' opérations qui ne procèdent ni de l' instinct, comme celles des bêtes, ni de l' intelligence, comme celles de l' esprit au sens strict ? Car les mains du joueur de luth ne sont pas ici des organes distincts du corps mais plutôt une métonymie du corps. C' est tout le corps ou le corps tout entier qui joue du luth et

conserve dans une mémoire bien à lui cette habitude, cet art ou cette habileté. Ces savoir du corps est utilisé comme savoir (et non comme action mécanique) sans être réfléchi comme savoir. Dans de telles situations, le corps, dirait-on, imite l'âme, son comportement fait bien davantage penser à celui de l'esprit qu'à celui d'une machine. Réciproquement, l'âme n'imite-t-elle pas le corps lorsqu'elle estime au jugé la grandeur des objets, ou que, se fiant au témoignage de ses mains, elle sait, *comme par une géométrie naturelle*, à quelle distance se trouve l'objet qu'elles touchent avec les deux bâtons ? Quel est le sujet des mains qui jouent du luth et de celles qui tiennent les bâtons ? Ces mains sont-elles les mains du corps ou bien les mains de l'âme ? Cela ne revient-il pas au même, au fond ?

Les interrogations que nous soulevons sur ces points sont très voisines de celles que Denis Kambouchner a minutieusement et remarquablement énoncées et développées dans son livre *L'homme des passions*<sup>[8]</sup>. A propos des passions, du rôle du corps dans les passions, Kambouchner, après avoir noté que l'âme elle-même ne peut être le vrai sujet du rapport qu'elle a avec ses objets (ceux de ses passions), formule avec précaution la possibilité pour le corps d'être d'une certaine manière un guide pour l'âme. J'extrais seulement ces deux phrases de ces amples analyses :

« S'il y a passion, si la passion est en quelque façon utile et nécessaire, c'est que le corps "sait" mieux que l'âme elle-même ce qu'elle doit vouloir ou penser » (T.1, p. 342)

« Elle suppose (sc. la formulation de l'art. 74) ... que le corps "pense" à toutes ces choses, en quelque sorte » et « La pensée, et en particulier la volonté— ou tout au moins un certain régime de pensée, un certain genre de volonté— sont des fonctions du corps avant d'être celles de l'âme » (*id.*, p. 344-345).

L'idée contenue dans ces pages est celle d'un savoir (ou d'une pensée) du corps. Peut-on attribuer au corps ce qui fait le caractère distinctif de l'âme, le fait d'agir par connaissance et non par impulsion ou à l'aveugle ? D'une certaine manière oui, et c'est en cela qu'il est possible de considérer le corps comme sujet, mais non sans avoir distingué plusieurs significations de ce qu'on nomme corps aux différents niveaux d'analyse.

D'abord, mais sans pouvoir entrer davantage dans ces questions, il faut rappeler que la façon dont le corps se rapporte à l'âme par le biais des passions est *instituée de la nature* et que par conséquent le corps n'agit pas par lui-même. Le corps est plutôt le moyen dont la nature se sert pour faire savoir à l'âme, d'une façon "naturelle" (comme la géométrie), ce qu'il lui est utile de *savoir*, c'est-à-dire de *faire*. N'est-ce pas parce que ce corps-là est instrumentalisé

que son unité et son indivisibilité sont rapportées par Descartes à l' article 30 cité un peu plus haut à *l' utilité* ? ce n' est pas la même chose de dire que la perte d' un organe rend " tout le corps défectueux" et de parler de *même corps*, quel que soit le changement de la matière dont il est composé. L' unité fonctionnelle du corps ne peut avoir la signification d' une identité réelle. Le fait que le corps soit programmé pour être uni, c' est-à-dire être utile à l' âme s' oppose, nous paraît-il, à l' idée d' un corps-sujet, d' un corps qui serait à l' initiative de ses actions, à l' idée d' un corps-intelligent. C' est d' ailleurs aussi parce que le corps est ici une unité fonctionnelle qu' il ne peut avoir dans la théorie cartésienne des passions le rôle d' une puissance ou d' un personnage qui s' oppose à l' âme. De ce fait— ceci dit en passant— la maîtrise des passions implique une maîtrise de soi (de l' âme par elle-même), et en aucune façon un assujettissement du corps par l' âme, comme chez Malebranche par exemple pour qui la rébellion du corps justifie et exige même sa répression par l' âme.

Pour Descartes, le corps n' est jamais conçu (ou redouté) comme le rival possible de l' âme. Reprenons alors la question directrice de ces quelques pages: qu' est-ce qui peut donner au corps une identité qui lui soit propre ? Car ce n' est pas le fait d' être un automate, ni celui d' être institué de la nature pour maintenir l' âme sur les rails de sa conservation, c' est, d' une façon quelque peu paradoxale, le fait d' être informé de la même âme, comme le dit Descartes dans la célèbre lettre au Père Mesland du 9 février 1645<sup>[9]</sup>.

Significativement, le passage de cette lettre portant sur cette question commence avec ces mots : "*Je considère ce que c' est que le corps d' un homme...*" Le point de vue de Descartes dans ces pages n' est pas le même que celui qu' il prend sur le corps dans les articles de la 1ère partie des *Passions de l' âme* ou dans *La description du corps humain*. Dans ces traités, Descartes explique le fonctionnement et presque l' emboîtement du corps humain dans une âme raisonnable. Il explique la construction d' une chose matérielle destinée par la nature à servir au fonctionnement du composé. Aussi l' assemblage des organes, même considéré comme un tout, est l' objet d' une observation et d' une explication analytiques, et doit de ce fait procéder partie par partie. Ce n' est pas *le tout* du corps que Descartes considère, mais plutôt tout ce dont le corps doit être composé pour servir à la fin que la nature lui a assignée.

Dans la lettre à Mesland, le point de vue de Descartes est différent. Il n' explique pas un fonctionnement (en physicien), *il explicite une signification*, la signification que le corps a pour l' homme, et même pour *un* homme. C' est le mot de corps qui fait ici l' objet de l' explication cartésienne. Plusieurs expressions de ce texte vont dans ce sens, par exemple: *quand nous parlons d' un corps; nous croyons; il n' y a personne qui ne croie; nous pensons; nous la prenons*



*toujours pour*; etc. Même si Descartes appuie son explication sur quelques raisons physiques, cette explication n'est pas physique. C'est le corps dans la conscience ordinaire que nous en avons, ce corps que significativement Descartes appelle *le corps d'un homme*, qui possède une identité qui n'est pas fonctionnelle mais bien substantielle, c'est-à-dire en ce cas personnelle.

“ Quand nous parlons du corps d'un homme () nous entendons toute la matière qui est ensemble unie avec l'âme de cet homme...

C'est le même corps, *idem numero*, pendant qu'il demeure joint et uni substantiellement à la même âme...

Notre corps, en tant que corps humain, demeure toujours le même *numero* pendant qu'il est uni avec la même âme. Et même, en ce sens là, il est indivisible: car si on coupe un bras ou une jambe à un homme, nous pensons bien que son corps est divisé en prenant le nom de corps en la 1ère signification mais non en le prenant en la 2de; et nous ne pensons pas que celui qui a un bras ou une jambe coupée, soit moins homme qu'un autre “[10].

Le glissement du terme de corps à celui d'homme n'aura échappé à personne. C'est le fait qu'il appartient à un homme, qu'il soit le corps d'un homme, qui confère au corps unité et indivisibilité, et non pas quelque chose de corporel, pas même le tout de l'assemblage des membres. Certes le corps reste, sur une de ses faces, cet assemblage d'organes qu'une mutilation partielle rend tout entier défectueux - et c'est ce corps que l'on décrit, que l'on explique, que l'on ausculte -, mais, sur l'autre face, ce corps est *mon* corps, et c'est le fait d'être celui d'une personne humaine qui lui fait bénéficier de l'intégrité essentielle, de l'unité ontologique de la personne. Il ne faut donc pas dire qu'un corps mutilé est un corps auquel il ne manque rien pour être corps, ce serait faux et absurde, mais qu'un corps mutilé est toujours le corps du même homme et que, pour cette raison d'appartenance, c'est le même corps qui hier était intègre et aujourd'hui ne l'est plus. D'une certaine manière (que confirme l'explication cartésienne de la transsubstantiation), le corps *d'un homme* est un corps sans organes, un corps sans membres, et en un sens ce corps indivisible n'est pas seulement mon corps mais moi tout entier.

N'est-ce pas de cette façon que le corps de Jésus Christ, c'est-à-dire Jésus Christ lui-même, est tout entier présent sous les espèces du pain sacramentel, sans qu'il soit aucunement nécessaire qu'il y ait la moindre partie de ce qui constitue un corps dans ce corps transsubstantié? C'est d'ailleurs Descartes lui-même qui pose une sorte de continuité entre cette transsubstantiation miraculeuse et celle qu'il nomme naturelle, qui se fait chaque jour en chaque corps avec

les aliments et les boissons qu' il ingère. Les petites parties du pain et du vin que nous mangeons et buvons deviennent ainsi des parties de notre corps. Certes (et l' on retrouve ici le souci de la distinction entre les deux significations du mot corps), *numériquement*, (c' est-à-dire d' un point de vue qui n' a égard qu' à l' étendue et à sa divisibilité essentielle), les parties du pain et du vin demeurent dans notre corps ce qu' elles étaient avant d' être mélangées à lui. Mais si l' on a égard à l' union que notre âme a avec notre corps, les parties de ces aliments sont devenues des parties intégrantes de notre corps, et dans cette intégration elles ne peuvent plus être distinguées comme parties du vin et du pain. Comme tout ce qui est incorporé à nous par la biais du corps, les aliments sont devenus des parties non divisibles (c' est-à-dire non identifiables comme parties ) de notre corps, c' est-à-dire de nous-mêmes. Elle ne sont plus reconnaissables, non pas en raison de leur extrême petitesse (comme lorsqu' elles sont mélangées avec le sang ), mais parce qu' elles ont changé de nature. Par l' intermédiaire de notre corps, elles sont d' une certaine manière devenues nous-mêmes. Les deux plans, celui de l' identité numérique et celui de l' identité substantielle ou personnelle, restent distincts, ce qui veut dire également que les parties qui composent une chose étendue ne s' ajoutent pas en tant que parties numériquement distinctes à l' âme qui les informe. Un accroissement ou une diminution de matière n' ajoute ni ne diminue rien à l' information, c' est-à-dire à l' union substantielle. Ainsi, dit Descartes, "toute la matière, tant grande ou petite qu' elle soit, qui est ensemble informée de la même âme humaine, est prise pour un corps humain tout entier" (*ibid.*). Unité impartageable, le corps humain est de ce fait multiplement présent en tant que corps, c' est-à-dire tout entier, en chaque partie, c' est-à-dire dans le corps fonctionnellement considéré. D' où une unité organique du corps, peut-être plus profonde encore que son unité fonctionnelle ("la disposition de ses organes").

N' est-ce pas cette nette distinction de plans, ou encore ces deux significations distinctes de l' *unité*, qui permet à Descartes, à la fin de cette lettre à Mesland, d' amortir ou d' atténuer le caractère miraculeux de la transsubstantiation et de rendre tout à fait concevable l' idée d' un corps sans membres ou sans organes, d' un corps à l' unité duquel la perte d' un organe n' enlève rien, parce qu' il n' y a pas de commune mesure entre cet organe ramené à sa nature d' organe et l' âme qui en s' unissant avec le corps rend ce corps aussi *un* qu' elle-même est *une* ? Ainsi, ce n' est pas parce que le corps tout entier de J.C. se trouve dans l' hostie que l' on devrait y trouver les membres qui composent *le* corps humain. Au contraire même. C' est parce qu' il est tout entier présent, ou présent comme tout, que les membres du corps, considérés comme parties ou comme assemblage de parties, ne s' y trouvent pas aussi. Et ici également, notons-le une fois encore, la question posée dans cette explication est une question de signification. Ainsi, dit Descartes, " *ce que*

*nous nommons ... le bras ou la main d' un homme est ce qui en a la figure extérieure, et la grandeur et l' usage". Ces désignations sont remarquablement précises, à la fois parce qu' elles sont multiples et parce que, des trois concepts distincts du corps (une chose étendue, une unité fonctionnelle, le corps-un ou le corps tout entier), seuls les deux premiers sont à leur place ici. Ce n' est que pour un membre que l' on peut parler de grandeur, de figure extérieure et d' usage. Un bras est un bras, une main est une main - et l' on ne peut désigner par ces noms que ce qui ressemble aux choses qu' il désignent et en a la fonction, l' usage. Mais à quoi ressemble le corps tout entier ? Peut-on même parler de l' usage du corps d' un homme ? D' une certaine manière, le corps tout entier ne doit ressembler à rien parce qu' il signifie seulement la présence ou l' être de la personne qui a ce corps. Ce ne peut être donc que le corps tout entier de J.C. qui est présent dans l' hostie, à la façon d' un corps sans membres et non à celle d' un corps organisé, car dans ce cas il faudrait pouvoir y reconnaître des bras, des jambes, etc., c' est-à-dire tout ce qui a *la figure extérieure* du corps humain. Mais restons dans les limites de notre expérience : à quoi mon corps peut-il ressembler sinon à moi ? Mon corps c' est moi-même. Là non plus l' identité de ce corps tout entier ne peut dépendre de la reconnaissance d' une figure extérieure. En ce sens, *mon* corps n' est jamais un corps visible, sa présence et sa manifestation ne sont pas celles d' une chose extérieure.*

Le corps peut-il être un sujet ? Non s' il s' agit du corps assemblage d' organes ; sans doute pas vraiment s' il s' agit du corps dont les actions sont instinctives, machinales ou automatiques ; mais oui, pourquoi pas ? , si c' est de *mon* corps qu' on parle. Ce corps que *par un certain droit particulier j' appelle mien*, ce corps *qui m' appartient plus proprement et plus étroitement que pas un autre*<sup>[11]</sup>, ne peut être ma possession la plus propre s' il ne participe pas aussi de l' unité essentielle de mon être et, en ce sens, de l' unité de la *res cogitans* .

Si sujet il y a, il ne peut qu' être un - et à ce titre ce n' est ni le corps ni l' âme mais l' homme. "Car, à vrai dire, écrit Descartes dans le texte des *Sixièmes réponses* par lequel nous avons commencé, je n' ai jamais vu ni compris que les corps humains eussent des pensées, mais bien que ce sont les mêmes hommes qui pensent et qui ont des corps" <sup>[12]</sup>.

Pierre Guenancia

[1] *Sixièmes Réponses*, point n° 10, A.T, IX, p. 240 (*Sextae Responsiones*, A.T, VII, p. 441-442 ).

- [2] *Seconde Méditation*, A.T, IX, p.20 (A.T, VII, p.26 ).
- [3] *Abrégé des Méditations*, A.T, IX, p.10 (Synopsis, A.T, VII, p.13 ).
- [4] *Idem*.
- [5] Dans *La recherche de la vérité* (A.T, X, p. 506), Eudoxe évoque “toute l’architecture des choses sensibles” .
- [6] *Discours de la Méthode*, 5ème partie (A.T, VI, p. 57).
- [7] A.T, XI, p. 351 (souligné par nous).
- [8] D. Kambouchner : *L’ homme des passions. Commentaires sur Descartes*, 2 vol., Albin Michel, 1995.
- [9] A.T, IV, p. 161–170.
- [10] *Lettre citée*, A.T, IV, p. 166–167.
- [11] *Sixième Méditation*, A.T, IX, p. 60 : “ Ce n’ était pas aussi sans quelque raison que je croyais que ce corps (lequel par un certain droit particulier j’ appelais mien) m’ appartenait plus proprement et plus étroitement que pas un autre.” (A.T, VII, p.75–76 “ Non etiam sine ratione corpus illud, quod speciali quodam jure meum appellabam, magis ad me pertinere quam alia ulla arbitrabar” ) .
- [12] *Sixièmes Réponses*, point n° 10, A.T, IX, p. 242 (*Sextae Responsiones*, A.T, VII, p. 444: “Nam revera nunquam vidi aut percipi humana corpora cogitare, sed tantum eosdem esse homines, qui habent et cogitationem et corpus” ).

文章添加: [消失的火](#) 最后编辑: [消失的火](#)

点击数:907 本周点击数:1 [打印本页](#) [推荐给好友](#) [站内收藏](#) [联系管理员](#)

相关评论 (只显示最新5条)

没有找到相关评论

[加入收藏](#) | [关于我们](#) | [投稿须知](#) | [版权申明](#) |

| [设为首页](#) |

[思问哲学网](#) Copyright (c) 2002—2005

四川大学哲学系·四川大学伦理研究中心 主办

蜀ICP备05015881号